

## Histoire intellectuelle de la Chine

M<sup>me</sup> Anne CHENG, professeure

### Cours : Confucius revisité : textes anciens, nouveaux discours

Pourquoi avoir choisi de commencer par Confucius pour inaugurer une chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine ? À cela au moins trois raisons. La première tient à un fait observable de prime abord : Confucius est le premier – quand ce n'est pas le seul – nom connu du grand public français, plus généralement européen et encore plus largement occidental, dès lors qu'il est question de la tradition chinoise. Ce personnage, qui a vécu aux VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles avant l'ère chrétienne et dont la figure et l'enseignement ont fini par se confondre avec toute l'histoire de la Chine impériale du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, apparaît aujourd'hui, d'emblée et de manière évidente, comme la grande figure fondatrice de la pensée et de la culture chinoises, autant dire de l'identité chinoise dans son entier. C'est du moins ainsi qu'il est perçu dans le monde occidental et c'est également ainsi qu'il est présenté, exalté, voire instrumentalisé dans le monde chinois actuel. Mais encore faudrait-il se demander si cette identification de Confucius avec l'entité Chine a été vraie de tout temps ; il convient aussi de s'interroger sur les motivations d'une telle identification et, enfin, sur ses origines historiques.

La deuxième raison paraît tout aussi évidente : actuellement, le texte le plus souvent associé à la figure de Confucius, à savoir les *Entretiens* (*Lunyu* 論語) où sont consignés des fragments de dialogues entre le Maître et ses disciples ou ses contemporains, détient dans la culture chinoise, et plus largement dans les cultures environnantes d'Asie orientale, un statut à peu près équivalent aux Évangiles dans la culture européenne christianisée, au sens où il s'est non seulement profondément ancré dans les modes de penser, mais aussi jusque dans la langue et les manières de dire. Or il se trouve que c'est en donnant une traduction française des *Entretiens* (parue aux Éditions du Seuil en 1981) que j'ai fait mes premières armes en sinologie. Mais cette notoriété de Confucius et de ses *Entretiens* est en même temps un paradoxe, car la connaissance que croit avoir le grand public occidental du

personnage s'arrête en général à son nom (il s'agit d'un nom latinisé, de surcroît, ce qui explique sans doute qu'il soit plus facile à retenir). Quant à ce que ce personnage a pu penser, dire ou enseigner, ce que l'on en sait devient très vite assez vague ou réducteur jusqu'à la caricature. À ce titre, il n'est sans doute pas inutile de chercher à aller au-delà des poncifs et à fournir à l'honnête homme d'aujourd'hui des éléments d'information précise.

Une troisième raison réside dans le fait qu'il y a longtemps, voire très longtemps, qu'un cours n'a pas été entièrement consacré à Confucius ou aux *Entretiens* au Collège de France, depuis la création de la première chaire consacrée à la Chine en 1814, il y a près de deux siècles.

On peut donc estimer que Confucius et ses *Entretiens* méritent de faire l'objet à part entière de mon premier cours au Collège de France, d'autant qu'il y a actuellement un réel besoin d'information à ce sujet, à un moment où l'on entend beaucoup parler du « retour de Confucius ». L'expression « Confucius revisité » de l'intitulé (avec un anglicisme qui sera justifié dans le cours) pourrait donner à penser que la « revisite » est un phénomène purement contemporain. Or, il n'en est rien : tout le personnage de Confucius n'est constitué que de « revisites » perpétuelles, notamment à travers deux mille ans de tradition exégétique continue et plus active que jamais aujourd'hui, au point qu'on en vient à se demander s'il sera jamais possible de retrouver le « Confucius authentique », ou le texte originel des *Entretiens*, même si d'innombrables tentatives ont été faites dans ce sens.

\* \* \*

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il me paraît nécessaire de faire un assez long tour d'horizon de ce que j'appellerais la « question Confucius », tout en gardant constamment à l'esprit deux points importants : quels sont les enjeux de la « fièvre confucéenne » actuelle, et avec quelles lunettes voyons-nous Confucius et lisons-nous ses *Entretiens* ? Toute la difficulté sera de tenir les deux extrémités à la fois : il s'agira d'étudier le passé sans toutefois jamais perdre de vue ce que cette étude peut apporter à la compréhension historique du présent, et ce qu'elle peut signifier pour nous, ici et maintenant. Cette double perspective me paraît revêtir une importance toute particulière à un moment où la Chine entreprend de se réapproprier son passé et ses traditions. Tous ces prolégomènes donnent l'esquisse d'une démarche à rebours qui commence par une mise au point sur la situation contemporaine pour opérer ensuite un retour généalogique, en quelque sorte, sur les origines.

Les vicissitudes de Confucius dans la modernité chinoise passent d'abord par une phase de destruction d'environ un siècle, entre les années 1860 (seconde guerre de l'Opium) et les années 1960 (Révolution culturelle). Un tournant historique se dessine, en effet, avec la prise en compte par la Chine de la modernité occidentale, surtout à partir de la « seconde guerre de l'opium » des années 1860 et de la montée en puissance du Japon dont la politique de réforme de l'ère Meiji lui permet de triompher d'abord de la Chine impériale en 1895, puis en 1905 de la

Russie tsariste. Cette prise de conscience par les élites chinoises de la suprématie des puissances occidentales (qui incluent dès lors le Japon, lancé dans une politique de modernisation à tout crin et très vite considéré en Asie – surtout en Chine – comme un modèle à suivre) provoque d'abord une première tentative de réforme politique sur le modèle de Meiji, mais avortée, en 1898 (réforme dite des Cent jours). Il s'ensuit une série de crises dramatiques au début du xx<sup>e</sup> siècle : en 1905, l'abolition du fameux système des examens, séculaire et capital soubassement du régime impérial, marque le début d'un processus de « laïcisation » moderne à la chinoise qui commence par le démembrement de ce qui constituait jusqu'alors une unité organique : le système traditionnel d'un confucianisme unifiant le politique, le religieux et l'éducatif. De fait, la dynastie mandchoue des Qing et, avec elle, tout le régime impérial, s'écroulent définitivement quelques années plus tard pour laisser place en 1912 à la toute première République chinoise proclamée par Sun Yat-sen. La même année, la grande école de la capitale devient l'université de Pékin sur un modèle occidental et son premier recteur, Cai Yuanpei (1868-1940), supprime radicalement du cursus tout l'enseignement traditionnel sur les classiques confucéens. Dès lors, le confucianisme n'a plus de support ni scripturaire (puisque la connaissance des classiques n'est plus requise pour faire partie des élites) ni institutionnel (puisque le régime impérial lui-même n'existe plus).

Sur le plan intellectuel, la crise qui a symboliquement marqué le plus profondément et durablement les esprits est celle du mouvement du 4 mai 1919 qui reflète les frustrations des intellectuels aux prises avec une réalité chinoise humiliante et en mal de modernité. Celle-ci se définit en termes résolument occidentaux de science et de démocratie. Cette ferveur pour ce qui apparaît comme les deux fondements de la modernité occidentale n'a d'égale que la violence dirigée contre la tradition identifiée comme confucéenne. « À bas la boutique de Confucius ! » est un slogan favori pour ceux qui, comme le grand écrivain Lu Xun (1881-1936), tiennent le confucianisme pour responsable de tous les maux dont souffre la Chine, de son arriération matérielle et morale. Il n'est pas exagéré de dire que rarement une culture s'est aussi radicalement niée que dans les décennies qui ont suivi ce mouvement. Le mouvement du 4 mai 1919 est un repère symbolique majeur dans la modernité chinoise car il pose en termes paroxystiques la question de savoir si Confucius est facteur d'arriération ou de progrès (au sens positiviste du xix<sup>e</sup> siècle européen) et aboutit au dilemme dramatique de devoir choisir entre Confucius et le salut national. La solution n'est pas moins radicale : il faudra bien se débarrasser de Confucius (assimilé à toute la tradition confucéenne qui est elle-même assimilée à toute l'histoire impériale) pour assurer la survie de la Chine dans le monde moderne. Autant dire que, pour sauver la Chine, il faudra sacrifier la culture chinoise en bloc. À partir de là, la « question Confucius » aura plus que jamais partie étroitement liée à la question de la modernité, au sens où l'esprit du 4 mai est probablement pour beaucoup dans la réification d'une « tradition confucéenne » perçue comme une entité uniforme et immuable et rendue responsable de tous les maux de la vieille Chine.

En se mettant en quête d'un modernisme à l'occidentale, les iconoclastes du 4 mai poussent dans le même sens que l'analyse marxiste qui rapporte le confucianisme en tant qu'idéologie à une infrastructure sociale propre à une période « féodale » unique (quitte à la faire durer trois mille ans). Le confucianisme peut être ainsi commodément relégué au « musée de l'histoire », au mieux conservé pour la postérité sans pour autant interférer avec le processus de modernisation. Au tournant des années 1920, un autre diagnostic, également occidental, condamne encore plus radicalement le confucianisme : celui de Max Weber dont la préoccupation est de montrer les facteurs idéologiques (selon lui, l'éthique protestante) dans les origines du capitalisme en Europe. Pensant avoir identifié les conditions matérielles qui auraient pu rendre possible l'avènement du capitalisme en Chine, Weber en conclut que si ce dernier ne s'est pas produit, c'est en raison de facteurs idéologiques au premier rang desquels figure le confucianisme. Du coup, se débarrasser une fois pour toutes de ce poids mort apparaît comme une condition *sine qua non* de toute velléité d'accéder à une modernité occidentale. À ces diagnostics négatifs s'ajoute le choc de la nouvelle rationalité scientifique, qui détruit la vision cosmologique et holiste prédominante dans la tradition chinoise. De fait, les intellectuels des années 1920 qui tentent de préserver la pensée confucéenne orientent leur résistance en premier lieu contre l'esprit « scientiste » (à distinguer du « scientifique »), contre la foi sans limite que les modernistes placent en la Science (au singulier). Ainsi, ils ne mettent pas en cause la capacité de la science d'expliquer l'univers, mais en contestent l'application au domaine humain sur lequel ils revendiquent la supériorité de la « philosophie de vie » confucéenne, élevée au rang de métaphysique et de système de valeurs éthico-spirituelles. Ces « nouveaux confucéens », dont certains ont fréquenté les universités japonaises, européennes ou américaines, s'efforcent de donner à l'héritage culturel confucéen une dignité philosophique susceptible de le rendre crédible aux yeux des Occidentaux et de le préserver après la disparition du confucianisme scripturaire et institutionnel : c'est dans cette direction qu'ils recherchent une voie alternative vers une modernité qui prendrait en compte la tradition intellectuelle.

Une génération après 1919, 1949 marque, à l'issue du conflit sino-japonais et de la guerre civile, l'établissement par les communistes de la République populaire et la fuite du gouvernement nationaliste à Taiwan, suivi par nombre d'intellectuels hostiles au marxisme. L'île apparaît dès lors comme un conservatoire vivant de la culture chinoise traditionnelle. Certains « nouveaux confucéens » se regroupent également à Hong Kong pour fonder le New Asia College. En 1958, quatre d'entre eux, qui figurent parmi les intellectuels les plus en vue hors de Chine communiste, signent, à la une du journal de Hong Kong *La tribune démocratique*, un « manifeste adressé au monde » dans lequel ils « supplient » (c'est le terme employé) leurs semblables de bien vouloir croire que la culture chinoise n'est pas morte et que la philosophie confucéenne est encore source vivante de valeurs. Ces quatre signataires, parmi lesquels figure le philosophe Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), sont considérés comme des figures de proue du « nouveau confucianisme contemporain »

qui connaît aujourd'hui son heure de gloire, mais qui, à l'époque de la Guerre froide, suivait avec inquiétude, depuis son exil, la tournure prise par la Chine maoïste. Celle-ci devait connaître un paroxysme destructeur avec la « grande révolution culturelle prolétarienne », lancée par Mao Zedong en 1966 et considérée comme ayant pris fin avec sa mort dix ans plus tard en 1976, qui apparaît comme une radicalisation à outrance du mouvement du 4 mai 1919.

Pendant le siècle qui s'est écoulé entre les années 1860 et 1960, la figure de Confucius aura donc connu une descente aux enfers en passant d'abord par une perte de corporéité (textuelle en 1905 et institutionnelle en 1911), puis par une destruction intellectuelle et morale (avec le 4 mai 1919), pour finir par une destruction physique et matérielle (au cours de la Révolution culturelle). Dans ce processus traumatisant d'entrée dans la modernité occidentale, Confucius n'est évidemment qu'un symbole, mais c'est un symbole-phare puisqu'il incarne à lui seul toute la « vieille Chine » dont il faut impérativement se débarrasser pour se donner une chance de rattraper le train de la modernité. C'est ce processus de destruction au nom d'une modernité occidentale que les intellectuels chinois d'aujourd'hui appellent la rupture (*duanlie* 斷裂, cassure-coupure) par rapport à la tradition (*chuantong* 傳統, transmission-continuité). Mais il y a là plus qu'une rupture : il y a le démembrement de ce qui était auparavant un organisme entier et vivant : ce que la terminologie occidentale appelle « confucianisme » désigne précisément l'entité organique dans laquelle étaient unifiés le cosmique, le politique, le religieux et l'éducatif, ce tout holiste étant incarné par le régime impérial avec à sa tête l'empereur, Fils du Ciel. Or, ce qu'a introduit la modernité occidentale, c'est la partition (certains préfèrent parler de « différenciation ») entre le politique, l'éthique et le religieux, qui se traduit en termes à la fois institutionnels et axiologiques. C'est donc à la suite de cette rupture, doublée d'un démembrement, que Confucius et tout ce qu'il représente ont été condamnés à subsister comme un vestige fantomatique et réduits à l'état d'« âme errante » (*yohun* 游魂), selon l'expression de l'historien sino-américain Yu Ying-shih, ce qui explique à la fois le caractère totalement exsangue et désincarné des spéculations actuelles sur le confucianisme et les efforts désespérés d'une quête éperdue de ce corps perdu.

\* \* \*

Après un siècle de destruction et de rupture, les trente dernières années ont vu s'inverser le processus. C'est à partir des années 1980 que l'on commence à observer un renversement spectaculaire qui se fait sentir d'abord à la périphérie de la Chine continentale et qui concerne non pas tant le contenu d'interprétation même du confucianisme que l'évaluation de ce contenu au regard de la question de la modernité. Du statut d'obstacle irréductible, le confucianisme passe, quasiment du jour au lendemain, à celui de moteur central de la modernisation. Ce qui est à l'origine de ce retournement a en fait peu à voir avec le confucianisme lui-même, mais bien plutôt avec une situation historique et économique inédite : après les dix années de « délire utopiste » de la Révolution culturelle, le modèle communiste

révolutionnaire est abandonné *de facto* en Chine même, pendant qu'à la périphérie, on assiste à l'essor économique sans précédent, dans le sillage du Japon, des « quatre petits dragons » (Taiwan, Hong Kong, Singapour, Corée du Sud). C'est en effet par la périphérie que s'amorce le renversement. Du coup, ces « marges de l'empire », en même temps que les « valeurs asiatiques » qu'elles revendiquent, se trouvent projetées dans une centralité exemplaire et deviennent l'objet de toutes les attentions et de toutes les émulations, en particulier de la part des Occidentaux. En effet, au moment où le communisme en Chine, mais aussi en Europe de l'Est, connaît une crise majeure, les sociétés occidentales capitalistes croient percevoir des signes de déclin dans leur propre développement. Dans ce contexte, les « valeurs confucéennes », censées expliquer l'essor d'un capitalisme spécifiquement asiatique, arrivent à point nommé pour remédier à la défaillance du modèle occidental de modernité par son dépassement.

Si le renouveau confucéen constitue une préoccupation majeure chez certains intellectuels chinois dès les années 1920 et 30, le facteur déclencheur du retournement des années 1980 est à rechercher dans la situation mondiale et son épice à repérer, non pas dans les sociétés chinoises à proprement parler, mais dans des milieux de Chinois occidentalisés et anglophones, aux États-Unis et à Singapour, sous la houlette d'universitaires sino-américains de renom comme Tu Wei-ming. Au milieu des années 80, la contagion, qui n'épargne évidemment pas Taiwan, Hong Kong, ni la Corée du Sud (à l'exception remarquable mais somme toute explicable du Japon), gagne la Chine populaire qui, depuis la fin des années 70, est occupée à liquider l'héritage maoïste et voudrait bien se raccrocher aux wagons de l'asiatisme pour, si possible, en prendre la tête. Le confucianisme, vilipendé depuis deux générations et attaqué, voire physiquement détruit, avec un comble de violence pendant la Révolution culturelle qui vient tout juste de se terminer, fait l'objet en 1978 d'un premier colloque visant à sa réhabilitation. À partir de cette date, il ne se passera pas une seule année sans la tenue d'au moins plusieurs colloques internationaux sur le confucianisme. En 1984, une Fondation Confucius est créée à Pékin sous l'égide des plus hautes autorités du Parti communiste chinois. En 1992, Deng Xiaoping, lors de sa tournée des provinces du Sud, cite le Singapour de Lee Kwan Yew comme modèle pour la Chine, au moment où il lance l'« économie socialiste de marché ». On assiste à une prolifération sans précédent de colloques et de publications qui tournent autour de la question : quel est le rapport entre le confucianisme et la modernisation réussie des pays nouvellement industrialisés d'Asie orientale depuis les trente dernières années ? Et plus précisément : le confucianisme joue-t-il un rôle effectif dans le développement du capitalisme et est-il de nature à remédier à ses dysfonctionnements ? De manière ironique, ce sont précisément les facteurs qui apparaissent chez Max Weber comme des obstacles rédhibitoires au développement capitaliste qui promettent désormais d'épargner aux sociétés est-asiatiques les problèmes affectant les sociétés occidentales modernes.

Il y a dans cette « hypothèse post-confucéenne » l'occasion d'une éclatante revanche sur la suprématie occidentale attendue depuis au moins un siècle par la Chine et par certains pays de la région. Si le confucianisme n'a, en réalité, pas grand-

chose à voir avec le développement économique, il sert les fins politiques des dirigeants autoritaires de Singapour, de Pékin ou de Séoul qui, confrontés à une accélération soudaine du développement économique que les structures sociopolitiques n'arrivent pas à suivre, trouvent commode de reprendre à leur compte des « valeurs confucéennes » garantes de stabilité, de discipline et d'ordre social, par opposition à un Occident-repoussoir dont le déclin s'expliquerait par son parti pris d'individualisme et d'hédonisme. À noter que dans ce « néo-autoritarisme » se rejoignent les ex-idéologues marxistes *et* anti-marxistes sur un point crucial : aux représentations martelées par l'utopie maoïste d'un socialisme sans l'Occident, on substitue une aspiration à une modernité industrielle toujours sans l'Occident qui passe pour une « post-modernité » ou une « post-occidentalité ».

Aujourd'hui, Confucius a pris une dimension globalisée, notamment grâce à ce que j'ai appelé, dans ma leçon inaugurale, l'autoroute qui relie désormais, sur le pourtour du Pacifique, les États-Unis et la Chine. Au plan académique, elle trouve ses représentants au premier chef dans le milieu philosophique : l'une de ses illustrations majeures est le « Boston Confucianism » qui a pris naissance autour de Tu Wei-ming et de ses collègues de Harvard et de Boston, notamment le philosophe et théologien Robert C. Neville. L'idée-force en est que le confucianisme ne se limite pas aux spécificités de la culture chinoise, ni dans l'espace ni dans le temps ; on peut au contraire le considérer comme une « tradition portative » (*a portable tradition*), c'est-à-dire applicable dans d'autres contextes culturels et même à l'époque contemporaine. Autrement dit : le confucianisme apporte un message universalisable dans notre monde « post-moderne ». Avec cette visée, le Boston Confucianism s'inscrit dans une tendance plus générale aux États-Unis, représentée par des universitaires dont un nombre croissant sont sino-américains et qui se réclament à la fois des études chinoises et de la philosophie.

\* \* \*

Au cours du siècle dernier, on aura vu le processus de destruction de tous les supports de la tradition confucéenne s'inverser brusquement et Confucius, qui rassemblait sur sa tête toutes les attaques menées au nom de la modernité occidentale contre la tradition prise en bloc, devenir du jour au lendemain le symbole même de la grande culture chinoise plurimillénaire, de l'identité et de la fierté nationales retrouvées, quand ce n'est pas celui d'une post-modernité proprement chinoise. La crise financière de 1997 a quelque peu calmé la fièvre du *Confucius economicus*, mais le retour de Confucius ne s'en est pas trouvé pour autant stoppé, bien au contraire. Depuis une dizaine d'années (symboliquement depuis notre entrée dans le XXI<sup>e</sup> siècle et le troisième millénaire), le processus est en train de prendre la forme d'un faisceau de phénomènes imbriqués et complexes qui touchent toute la Chine continentale (de l'échelle la plus locale à l'échelle nationale) et tous les niveaux de la société, des élites politiques et intellectuelles aux couches populaires, des classes moyennes urbanisées au milieu rural, et qui peuvent prendre les formes les plus diverses, de l'instrumentalisation la plus brute aux professions de foi les plus sincères.

On peut sommairement distinguer quatre niveaux, mais tout en gardant à l'esprit qu'ils sont loin d'être étanches et qu'ils ne cessent, au contraire, de s'amalgamer et de s'alimenter entre eux : le pouvoir politique ; les media (télévision, Internet, presse, notamment revues et périodiques qui jouent un rôle important dans la circulation des idées) ; les intellectuels ; les milieux populaires. Ces distinctions de niveaux ne recouvrent pas exactement les distinctions chinoises entre ce qui relève du domaine « officiel » (*guanfang* 官方, litt. « domaine des fonctionnaires ») et ce qui relève du domaine non-officiel ou « populaire » (*minjian* 民間, litt. « dans l'espace du peuple »), ainsi que ce qui sépare ce même domaine dit « populaire » et le domaine « savant ». La complexité du tableau est encore accrue du fait que, selon les niveaux, on ne s'accorde pas sur ce qu'il faut entendre par « confucéen » (*ru* 儒) : les tenants pour la plupart universitaires d'une « étude confucéenne » (*ruxue* 儒學) ou d'une « école confucéenne » (*rujia* 儒家), avec leurs innombrables colloques et réseaux internationaux, se démarquent par rapport aux avatars de la « religion confucéenne » (*rujiao* 儒教), tandis que les élites intellectuelles se défient des manifestations d'un « confucianisme populaire » (*minjian rujia* 民間儒家 ou *minjian rujiao* 民間儒教) qui revendique pour lui-même plus d'authenticité que le « confucianisme académique » (*xueshu ruxue* 學術儒學).

Dans la sphère politique où le mouvement se fait principalement du haut vers le bas, la priorité des dirigeants actuels est de maintenir la stabilité sociale afin de favoriser une croissance économique à long terme. En 2005, Hu Jintao lance son nouveau mot d'ordre de « société d'harmonie socialiste » qui fait suite à des précédents aux connotations déjà distinctement confucéennes, même si elles ne sont pas explicitées : l'idéal de « société de prospérité relative » de Deng Xiaoping ou la « gouvernance par la vertu » de Jiang Zemin. En puisant dans les ressources de la gestion confucéenne du corps social, il s'agit aussi de proposer une alternative possible à la démocratie libérale sur le modèle occidental. Le mot d'ordre de « société d'harmonie socialiste » ne peut cependant manquer de rappeler, par le même effet d'oxymore, le concept d'« économie de marché socialiste » lancé par Deng Xiaoping en 1992 : contradiction dans les termes dont les dirigeants de Chine populaire sont passés maîtres, mais qui ne manque pas, en l'occurrence, de créer quelques tensions idéologiques pour le pouvoir politique car l'harmonie sociale qui est censée être au cœur du confucianisme ne fait pas forcément bon ménage avec le dogme marxiste de la lutte des classes et la doctrine du parti unique que doit à tout prix préserver le Parti communiste chinois s'il ne veut pas remettre en cause sa propre existence.

Cependant, ce mot d'ordre de « société d'harmonie » se décline sur tous les tons et sous toutes les formes, à commencer par les discours officiels, mais en passant aussi par des formes de discours qui le sont moins en apparence (commerciales, publicitaires, universitaires, éducatives ou autre), mais qui n'en entretiennent pas moins des rapports subtils avec la politique d'ensemble voulue par les dirigeants. Aujourd'hui, le seul nom de Confucius, implicitement associé à l'harmonie, est « porteur » sur le marché économique, mais aussi en termes de capital symbolique :

outre les fameux Instituts Confucius qui essaient de par le monde, on assiste à une prolifération galopante de « Fondations Confucius » ou d'« Instituts de recherche Confucius » non seulement en Chine, mais aussi en Corée du Sud, qui sont le plus souvent en concurrence entre eux, comme il se doit dans une économie de marché.

En corollaire, les *Entretiens* de Confucius font également l'objet de diverses formes d'instrumentalisation sur tous les plans : politique, éducatif, médiatique, intellectuel. Pour ce qui est de la propagande politique, un seul exemple suffira : lors de la cérémonie d'ouverture des jeux Olympiques de Pékin en août 2008, orchestrée par le cinéaste mondialement connu Zhang Yimou, on a vu un tableau dans lequel certains aphorismes tirés des *Entretiens* étaient scandés à la manière de slogans par des soldats de l'Armée populaire de libération déguisés en lettrés confucéens.

C'est principalement dans le domaine éducatif que les *Entretiens* jouent un rôle central. Il s'agit là aussi de rechercher des formes de pratiques éducatives qui fourniraient une alternative aux méthodes et aux savoirs occidentaux qui se sont imposés dans les cadres scolaires et universitaires, en puisant dans les ressources de l'éducation confucéenne « traditionnelle » pour remoraliser la société, à commencer par les enfants et les jeunes. Au début des années 1990, les premiers mouvements pour le renouveau de la culture traditionnelle chinoise sont lancés à partir de Taiwan notamment par Wang Caigui 王財貴 (qui, tout comme Tu Wei-ming, se revendique comme disciple de Mou Zongsan) et gagnent la Chine continentale vers la fin de la décennie. Ils tendent à promouvoir, dans un cadre souvent para- ou extra-scolaire, des méthodes « traditionnelles » appliquées dès la petite enfance de répétition mécanique et de récitation par cœur des Classiques (à commencer par les *Entretiens*), certes peu favorables au développement de l'esprit critique et de la créativité mais censées favoriser l'inculcation de préceptes moraux (une partie du séminaire a été consacrée à ce sujet). Dans cette perspective, les *Entretiens* retrouvent un rôle qu'ils ont joué il y a deux mille ans au début de l'ère impériale, sous les Han, où ils étaient considérés comme un manuel d'éducation élémentaire et pas encore comme le texte canonique qu'ils sont devenus.

À noter que cet engouement pour la lecture des classiques ne concerne pas que la petite enfance, de nombreuses initiatives étant prises également pour les adultes (parmi lesquels on trouve beaucoup d'hommes et de femmes d'affaires en quête d'un supplément d'âme) sous forme de cours, de séminaires ou de stages organisés par des établissements universitaires ou par des particuliers et consacrés à la « culture classique » (regroupée sous la désignation assez vague d'« études nationales », *guoxue* 國學). Il existe aussi des initiatives privées prises par des activistes du « confucianisme populaire » en milieu urbain ou même rural qui trouvent dans Internet un vecteur de communication et de diffusion d'une ampleur et d'une efficacité sans précédents. Cette forme d'activisme privilégie le souci de redonner à l'enseignement confucéen un caractère pratique et de faire retrouver du corps à l'éthique confucéenne, loin des spéculations abstraites des universitaires.

Une autre manifestation de la massification du regain d'intérêt pour les *Entretiens* est le livre intitulé *Lunyu xinde* 論語心得 (Ce que j'ai retenu des *Entretiens*) de Yu Dan 于丹, une experte en communication qui a fait des *Entretiens* l'un des « best-sellers » de ces dernières années. Il y a là un phénomène médiatique, voire un véritable phénomène de société, qui touche largement les classes moyennes des grandes villes au moyen de séries d'émissions télévisées, reprises dans ce type de livre très grand public qui s'est déjà vendu à plus de dix millions d'exemplaires. À juste titre, il s'est attiré les foudres de nombre d'universitaires qui accusent Yu Dan d'avoir vidé les *Entretiens* de leur substance vive, en passant sous silence les nombreux passages où Confucius se montre critique à l'égard des dirigeants politiques de son temps, ainsi que les questions que ces passages peuvent soulever et n'ont, au demeurant, pas manqué de soulever dans les nombreuses lectures ultérieures de la tradition chinoise. Sous les dehors attrayants de la brièveté et de la simplicité, il s'agit en fait d'une lecture consensuelle et conservatrice qui, selon ses détracteurs, réduit le grand message humaniste de Confucius à du « bouillon de poulet pour l'âme », amplement conforme au mot d'ordre officiel de « société d'harmonie ».

En sus de ces aspects populaires et médiatiques, la « fièvre confucéenne » touche aussi les élites intellectuelles. On assiste actuellement à la prolifération de projets confucéens au sein même des universités, à commencer par les plus prestigieuses qui se livrent une compétition sans merci : l'université de Pékin, l'université du Peuple et l'université du Sichuan ont chacune lancé un énorme projet de compilation d'un canon confucéen (*Ruzang* 儒藏), sur le modèle du *Fozang* 佛藏 (canon bouddhique) et du *Daozang* 道藏 (canon taoïste). De manière plus générale, les élites intellectuelles se voient assigner pour mission de fournir au slogan officiel de « société d'harmonie » des références classiques qu'elles puisent – pour ainsi dire naturellement – dans les classiques confucéens. C'est devenu une spécialité de bon nombre d'universitaires originellement spécialistes d'histoire du confucianisme de l'université du Peuple à Pékin (*Renmin daxue* 人民大學), créée en 1937 dès le début de la guerre sino-japonaise pour assurer la formation idéologique des cadres du Parti. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que ce soit aussi la première université chinoise à avoir érigé en 2001 une statue de Confucius à l'entrée du campus et à avoir créé un Institut de recherches Confucius.

\* \* \*

Face aux refondateurs de ce confucianisme très officiel, certains universitaires font entendre un autre son de cloche en proposant leurs propres lectures des *Entretiens* qui donnent lieu à des débats très animés. En témoignent les polémiques suscitées par un ouvrage paru en 2007 et intitulé *Sang jia gou* : *Wo du Lunyu* 喪家狗 : 我讀論語 (Chien errant : Ma lecture personnelle des *Entretiens*). L'auteur, Li Ling 李零, est un spécialiste réputé des sources de l'antiquité chinoise du département d'histoire de l'université de Pékin. Le titre de l'ouvrage qui présente Confucius comme un chien errant est volontairement provocateur, même si

Li Ling a beau jeu de s'en défendre en faisant valoir que c'est Confucius lui-même qui se reconnaît dans cette image, à en croire sa biographie au chapitre 47 des *Annales historiques* (*Shiji* 史記) de Sima Qian 司馬遷 (1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.). Comme le précise le sous-titre, cette lecture des *Entretiens* est en effet très personnelle en ce qu'elle fait de Confucius, non pas un Sage suprême, mais un intellectuel à rebours du « politiquement correct » de son temps, à l'image de l'auteur lui-même qui, né en 1948 (c'est-à-dire en même temps que la République populaire) et âgé d'une vingtaine d'années au début de la Révolution culturelle, n'était nullement enclin à porter Confucius aux nues. Bien au contraire, Li Ling ne se prive pas de réhabiliter le mouvement du 4 mai 1919 dont l'iconoclasme anti-traditionaliste s'est retrouvé dans l'esprit de la Révolution culturelle et qui, selon lui, a eu le mérite de faire descendre Confucius de son piédestal de Saint divinisé pour le remettre à sa place d'origine, celle d'un maître parmi tant d'autres qui ont marqué l'antiquité pré-impériale. Une telle prise de position dans le contexte actuel fait de Li Ling un critique virulent du « fondamentalisme » ambiant. Il va même plus loin en rappelant que beaucoup de ceux qui sont aujourd'hui considérés comme des grands maîtres du renouveau confucéen étaient encore il y a une génération les partisans les plus acharnés de la campagne de « critique contre Lin Biao et Confucius » de 1974, au plus fort de la Révolution culturelle. Inutile de préciser que le titre et la posture ouvertement provocateurs de Li Ling lui ont valu des attaques virulentes dans les médias et sur Internet de la part des zéloteurs du renouveau confucéen et des « conservateurs culturels » de tout poil regroupés dans la nébuleuse des « études nationales » qui érigent Confucius en emblème unique et unifiant d'un nationalisme culturel exacerbé.

Face à la lecture résolument historique de Li Ling, il est intéressant de mettre en contraste celle du philosophe Li Zehou 李澤厚 dans son *Lunyu jin du* 論語今讀 *Reading the Analects Today* (Une lecture contemporaine des *Entretiens* – on notera que le titre en anglais figure sur la couverture) dont la première édition est parue en 1998. Né en 1930, Li Zehou appartient à la génération d'avant celle de Li Ling. Après une enfance très pauvre, il est accepté à l'université de Pékin au lendemain de la prise du pouvoir par les communistes en 1949 et devient spécialiste de l'histoire de la pensée chinoise moderne. Au moment de la Révolution culturelle, alors qu'il approche de la quarantaine, il est envoyé dans un camp de rééducation, mais trouve le moyen de continuer à lire et à travailler dans la solitude. Lorsque la vie universitaire reprend à partir de 1978, il fait paraître une série de travaux qui feront date, dont une étude sur Kant intitulée *Critique de la philosophie critique* parue à Pékin en 1979. Pour les premières générations d'étudiants de la période post-maoïste, Li Zehou s'impose d'emblée par son mode de pensée et son franc-parler particulièrement rafraîchissants après des décennies de phraséologie marxiste-léniniste. Il apporte ainsi une redécouverte de la subjectivité à travers la lecture de Kant, une relecture de l'histoire intellectuelle chinoise qui sort des schémas de l'analyse marxiste et surtout une réflexion philosophique sur l'art et sur la beauté, sujets tabous sous le maoïsme. Parmi ses nombreux ouvrages sur l'esthétique,

le plus connu reste *Mei de licheng* 美的歷程 (*Itinéraire du beau*), paru en Chine en 1982 et traduit en anglais dès l'année suivante aux Presses universitaires d'Oxford sous le titre *A Path of Beauty*. Cet ouvrage est à l'origine, non seulement d'une véritable « fièvre esthétique », mais aussi de la notoriété de son auteur bien au-delà de la seule Chine continentale, notamment à Taiwan où « l'engouement pour le Continent » atteint un pic en 1987.

Mais à partir des années 1990, Li Zehou n'est plus au centre de la scène intellectuelle chinoise. Après les événements de Tian'anmen en juin 1989, il est placé en résidence surveillée et ses livres ne sont plus publiés. En 1991, il accepte le statut que lui offre le gouvernement américain de résident permanent aux États-Unis où il enseigne actuellement. En Chine, la mise en retrait de Li Zehou a été en outre accentuée par l'arrivée sur le marché d'une génération nouvelle de jeunes universitaires formés à l'étranger, principalement aux États-Unis, qui n'ont plus besoin de médiation et assimilent par eux-mêmes les méthodologies occidentales.

Cependant, depuis quelques années, Li Zehou fait de nouveau parler de lui, notamment par le biais de l'intérêt relativement récent qu'il a commencé à porter à la pensée confucéenne. Tout comme Li Ling, il avoue n'avoir jamais eu jusqu'ici d'affection particulière pour les *Entretiens*, mais il en est venu à reconnaître qu'ils constituent en quelque sorte l'âme de la culture chinoise et qu'ils ont joué un rôle comparable à la Bible dans le monde occidental. C'est l'occasion pour lui de constater que, si la Chine n'a pas connu d'équivalent des guerres de religion, c'est que l'enseignement confucéen est pour moitié d'ordre religieux et a permis d'absorber la meilleure part des autres religions plutôt que d'attiser des antagonismes. Mais, poursuit-il, c'est aussi pour moitié une philosophie, non pas une philosophie conceptuelle mais une philosophie fonctionnaliste de la « rationalité pragmatique » (*shiyong lixing de zhexue* 實用理性的哲學). Dans un livre paru en 2005, *Shiyong lixing yu legan wenhua* 實用理性與樂感文化 (*Rationalité pragmatique et culture de l'optimisme*), Li Zehou oppose à la rationalité spéculative d'origine européenne la « rationalité pragmatique » confucéenne caractérisée, selon lui, par une « culture de l'optimisme » aux antipodes de la culture judéo-chrétienne de la culpabilité, et par une vision du monde holiste imperméable au dualisme qu'il voit dans toutes les sources de pensée occidentales, que ce soit la Bible, Platon ou Kant.

C'est peut-être depuis son départ aux États-Unis et au contact du « Boston Confucianism » que Li Zehou a commencé à voir dans la culture confucéenne (*ruxue* 儒學) la « structure psycho-culturelle » (*wenhua xinli jiegou* 文化心理結構) propre au peuple chinois (*Zhonghua minzu* 中華民族) qui aurait, pendant des millénaires, donné forme à la vie intellectuelle et affective, aux activités et aux comportements de la société chinoise tout entière, l'emportant ainsi sur toutes les autres composantes philosophiques et religieuses, dans la mesure où cette structure s'est littéralement « sédimentée » dans le tissu social et psychologique, jusqu'à constituer une sorte d'inconscient collectif qui rappelle fortement l'idée d'un *Volksgeist* aux connotations hégéliennes. La force et la pérennité du *ruxue*, selon

Li Zehou, réside précisément dans le fait que ce n'est ni de la pure spéculation philosophique, ni de la pure foi religieuse, mais un mélange parfaitement intégré de rationalité et d'émotivité, de philosophique et de religieux, qui se diffuse dans tout le corps social, depuis les élites jusqu'aux couches populaires. On ne saurait souligner suffisamment qu'il y a dans cette parfaite identification du *ruxue* avec la société chinoise tout entière (autrement dit la relation établie entre deux abstractions : la culture et le peuple) une vision idéalisée de philosophe sans aucun fondement historique, mais force est de constater qu'elle a été immédiatement appropriée dans les milieux intellectuels chinois par les zélés du nationalisme culturel de tous bords, qu'ils soient traditionalistes, néo-conservateurs ou même marxistes.

Il est cependant un point important où Li Zehou se démarque foncièrement par rapport au « nouveau confucianisme contemporain » éminemment représenté par Mou Zongsan dont il a été question précédemment. Cet autre philosophe qui, né en 1909, appartient à la génération précédente, a, pour sa part, choisi de fuir le régime communiste en s'exilant à Hong Kong et à Taiwan, et certains de ses disciples, tel Tu Wei-ming, ont ensuite migré aux États-Unis. Le clivage entre les deux philosophes est marqué en particulier par les différentes périodisations qu'ils proposent des grandes étapes de l'histoire confucéenne : alors que Mou Zongsan distingue trois grandes étapes (la période antique, le renouveau confucéen à partir des Song au XI<sup>e</sup> siècle et, enfin, la période contemporaine), Li Zehou en compte quatre, en prenant en compte la période fondatrice de la dynastie Han au tournant de l'ère chrétienne, ce qui lui permet de réhabiliter la dimension de « gouvernance extérieure » (*waiwang* 外王) exclue de la périodisation de Mou Zongsan qui privilégie (trop exclusivement au goût de Li) la dimension de sagesse intérieure (*neisheng* 內聖). La période Han qui voit la tradition confucéenne s'institutionnaliser et s'imprégner dans le corps sociopolitique est essentielle aux yeux de Li, faute de quoi l'enseignement confucéen reste une pure abstraction, déconnectée de toute réalité sociale et de toute évolution historique et, partant, sans avenir dans la Chine post-moderne. La distinction entre ces deux volets principaux et complémentaires du projet confucéen, sagesse intérieure et gouvernance extérieure, est importante pour Li Zehou car il est urgent, selon lui, de dissocier la dimension religieuse de la dimension politique qui ont été inextricablement mêlées aussi bien dans la tradition confucéenne que dans l'héritage maoïste. Il faut donc désormais faire très clairement la part entre ce qu'il appelle une « morale sociale publique » (*shehuixing gongde* 社會性公德) et une « morale religieuse privée » (*zongjiaoxing side* 宗教性私德).

\* \* \*

Li Zehou effectue ici un rapprochement intéressant entre ces deux morales et le rapport entre deux termes-clés que l'on trouve dans le texte des *Entretiens* IV, 15, où Confucius affirme que c'est un principe unique qui traverse sa Voie. Ce que son disciple Zengzi commente dans ces termes : « La Voie de notre Maître consiste en *zhong* 忠 et *shu* 恕, rien d'autre. » L'idée que l'enseignement de Confucius tient

tout entier dans un seul principe revient à plusieurs reprises, mais ce fil unique, quel est-il ? Dans les *Entretiens* XV, 24, le Maître répond : « C'est bien le mot *shu* 恕 ! Ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse, ne le fais pas aux autres ». Dans cette formule, on reconnaît « la règle d'or » qui se retrouve ailleurs dans de nombreuses sources de spiritualité ou de sagesse, notamment la Bible et les Évangiles. C'est le principe de réciprocité qui fonde la vie morale et qui rend possible la vie en société : si l'on ne veut pas subir quelque chose d'indésirable, il faut commencer par ne pas le faire subir aux autres (formulation négative) ; ou bien, ce que l'on désire pour soi-même, on peut supposer que les autres le désirent aussi ; il s'agit, en d'autres termes, de juger des désirs d'autrui en partant des siens propres (formulation positive que l'on trouve dans les *Entretiens* VI, 30).

Li Zehou voit dans le passage fameux des *Entretiens* IV, 15 (qui a fait l'objet des interprétations les plus nombreuses et les plus diverses dans la longue histoire de l'exégèse chinoise, mais aussi des traductions en langues occidentales) l'illustration même de sa conception de la culture confucéenne. En l'occurrence, notre philosophe suit d'assez près l'interprétation devenue canonique de Wang Bi 王弼 (III<sup>e</sup> siècle), reprise par Zhu Xi 朱熹 (XII<sup>e</sup> siècle) : « *Zhong* 忠, c'est aller jusqu'au bout de soi-même ; *shu* 恕, c'est se porter vers autrui. » Cette double tension (exiger beaucoup de soi-même pour mieux se relier à autrui) résume bien, selon Li Zehou, ce qu'il entend par la raison pragmatique. Il s'appuie également sur une glose classique quand il interprète la présence du radical du cœur (*xin* 心) dans la graphie de ces deux termes comme un signe qu'il n'y a pas là que de la raison, mais aussi du cœur, de l'affectif. Il voit ainsi dans le doublet *zhong-shu* un principe moral qui permet rationnellement la vie en société, mais qui prend aussi racine dans le cœur, c'est-à-dire les émotions et les affects. Dans *shu* se trouverait le fondement d'une « morale sociale publique » et dans *zhong*, la dimension de « morale religieuse privée », ces deux aspects étant indissociables.

Il ne faudrait toutefois pas perdre de vue qu'il s'agit là d'un choix herméneutique délibéré de la part d'un intellectuel chinois d'aujourd'hui qui se sert d'une source antique comme ressource pour penser des problématiques contemporaines, et qui lui fait dire ce qu'il cherche à démontrer. Même si Li Zehou se montre fidèle à une certaine tradition canonique, d'autres commentateurs avant lui n'ont pas manqué de s'interroger sur le fait que le texte des *Entretiens* indique deux principes (*zhong* et *shu*) pour le fil unique qui constitue l'enseignement du Maître selon ses propres dires. S'il y a plus ou moins consensus concernant l'interprétation du mot *shu* sur lequel Confucius est un peu plus disert et qui semble désigner une forme de considération pour autrui, une capacité de se mettre à la place des autres, les avis divergent quant à la compréhension du mot *zhong*.

Si l'on en juge par ses autres occurrences dans les *Entretiens* (seize au total), il en ressort plutôt que ce terme désigne le sens de ses obligations rituelles, notamment – dans un contexte politique hiérarchisé – vis-à-vis de ses supérieurs. Dans nombre d'occurrences (par exemple *Entretiens* III, 19), *zhong* est présenté comme ayant un

rapport avec *li* 禮, le sens des rites, vécu dans une relation sociale hiérarchisée. Nous sommes donc loin de l'idée de Li Zehou d'une dimension privée par opposition à une dimension publique.

Or, cette conception ritualisée de *zhong* semble avoir été durcie dans le sens d'une hiérarchisation formalisée dans des textes normatifs de la fin de l'antiquité pré-impériale : on peut citer en premier lieu le chapitre 10 du *Daxue* 大學 (*La Grande Étude*) et le chapitre 13 du *Zhongyong* 中庸 (*L'Invariable Milieu*) ; ce dernier semble trouver un commentaire à la toute fin du chapitre 30 du *Xunzi* 荀子. Ces trois passages, tous extraits de textes datés de la période précédant immédiatement l'instauration du premier empire centralisé (III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles), montrent que la notion de *zhong* tend à être intégrée dans un schéma de plus en plus hiérarchisé et formalisé, c'est-à-dire dans un type de relations de plus en plus exclusivement verticales, en dictant les obligations rituelles aussi bien vers le haut envers ceux que l'on sert, que vers le bas envers ceux par qui l'on est servi. Plus exactement, il s'agit de servir ses supérieurs comme on aimerait être servi si on était à leur place, et commander à ses subordonnés comme on aimerait être commandé si on était à leur place. Hiérarchisation et verticalité qui se trouvent érigées en dogmes sous la dynastie Han (-206 à +220), première dynastie de l'ère impériale qui met en place un ordre politique centralisé, servi par une administration bureaucratifiée. C'est alors seulement que *zhong* prend le sens exclusif qu'on lui connaît encore à l'heure actuelle de « loyauté » au souverain ou à ses supérieurs, fondée en nature puisque cette relation de loyauté du sujet ou du ministre vis-à-vis de son prince est censée trouver sa racine et son modèle dans la « piété filiale » (*xiao* 孝), autrement dit la relation de sang, la filiation entre le fils et son père. C'est ce sens étroit et exclusif de *zhong* qui a amené certains commentateurs à donner du couple *zhong-shu* une interprétation fortement hiérarchisante, dans laquelle *zhong* est compris comme un principe de réciprocité avec les supérieurs, et *shu* comme principe de réciprocité avec les inférieurs.

Mais cette explication purement « verticale » n'est pas satisfaisante pour beaucoup d'autres commentateurs qui choisissent de s'en tenir au texte des *Entretiens* (voir notamment XV, 24 ; XII, 2 ; VI, 30), en particulier parce qu'elle ne rend pas compte du rapport d'équivalence établi entre *shu* (sens de la réciprocité, de la considération pour autrui) et *ren* 仁 (le sens de l'humain, qui constitue le pilier central de l'enseignement de Confucius), ni du rôle spécifique joué par le sens des rites dans la relation humaine. Autrement dit, le sens de la réciprocité, la considération que je peux avoir pour autrui du fait que j'ai la capacité de me mettre à sa place et d'imaginer la manière dont il aimerait que je le traite à partir de la manière dont j'aimerais qu'il me traite, ce sens de la réciprocité qui se traduit dans un comportement ritualisé, est pris par Confucius comme le fondement de la relation humaine, c'est-à-dire le moteur central de l'agir moral. Nous touchons là au cœur même de l'enseignement de Confucius, à savoir à la question : qu'est-ce qui peut constituer le moteur effectif de l'agir moral ? Qu'est-ce qui peut bien me

conduire à agir moralement ? Question qui a constitué la préoccupation majeure et constante de la réflexion confucéenne tout au long de son histoire.

À cette question, il y a une réponse « extérieure » (représentée dans la « royauté extérieure », *waiwang* 外王) qui passe par la coercition ou par les institutions, qu'elle s'exerce par la force ou par des lois, religieuses, morales ou juridiques, et que les légistes appellent *fa* 法 « les lois ». Selon les confucéens, la royauté extérieure ou gouvernance s'exerce idéalement dans le respect des rites (*li*). Et il y a une réponse « intérieure » (que les confucéens appellent « sagesse intérieure », *neisheng* 内聖) : l'agir moral commence par moi, sinon la loi morale a tendance à ne valoir que pour les autres. En somme : le couple *zhong-shu* semble combiner les deux types de réponses (extérieure et intérieure, *waiwang* et *neisheng*) en les rendant totalement complémentaires : je prends conscience de la nécessité d'agir moralement, c'est-à-dire en termes confucéens rituellement (*zhong*) en prenant conscience du fait que mes actions ont un effet sur autrui, exactement de la même façon que les actions d'autrui ont un effet sur moi, c'est-à-dire dans la réciprocité (*shu*). Autrement dit, je prends conscience de la nécessité d'agir moralement au moment même où je prends conscience du fait que je ne suis pas seul au monde, mais que je suis d'emblée dans le lien humain, c'est-à-dire en termes confucéens dans le lien social qui est lui-même d'emblée hiérarchisé. Ce que je dois faire me vient chaque fois en situation, la situation elle-même étant créée par la nature de la relation que j'entretiens avec l'autrui particulier avec qui j'interagis à un moment donné. On retrouve ainsi au cœur de l'enseignement de Confucius ce fil unique qui relie le tout mais qui reste tendu sur un axe double : *zhong* 忠 (axe « vertical » de la relation « centrée », *zhong* 中, mais qui peut être aussi hiérarchisée) / *shu* 恕 (axe « horizontal » de la réciprocité).

Tout ceci est bel et bon tant qu'il s'agit de ce que Li Zehou appelle la « morale privée ». Mais qu'en est-il quand on passe à la sphère publique, et plus précisément politique ? L'idéal confucéen est celui d'une gouvernance fondée sur la puissance transformatrice de l'exemplarité : ceux qui sont en position exaltée donnent l'exemple, ceux qui sont en bas l'imitent. Le mode de gouvernance ne cherche pas en premier lieu à s'appuyer sur le dispositif des institutions et des lois, mais table sur le processus de transformation du corps social par l'enseignement à travers l'exemple (*jiaohua* 教化, litt. « enseigner-transformer »). Or, si l'on prend la règle d'or dans sa formulation positive (souhaiter pour les autres ce qu'on souhaite pour soi-même) et qu'on l'applique dans le domaine politique, ne risque-t-on pas de tomber dans une forme de paternalisme, voire d'autoritarisme ? L'application d'un principe éthique qui se confond avec un mode de gouvernance suscite, de fait, la critique actuelle des milieux modernistes et libéraux. Ceux-ci se réfèrent au modèle politique libéral fondé sur le règne de la loi et sur la différenciation des sphères morales et politiques qui est à l'origine des réformes modernistes du xx<sup>e</sup> siècle et qui inspire les divers mouvements de conscientisation politique et juridique de plus en plus nombreux actuellement en Chine. On voit ainsi comment des références anciennes peuvent encore être placées au centre de débats actuels, d'où la nécessité de « revisiter Confucius ».

## SÉMINAIRE

Conformément au projet annoncé dans la leçon inaugurale ainsi que dans l'intitulé du cours, le séminaire s'est partagé entre lectures de sources anciennes et exposés concernant des « revisites » contemporaines de thématiques classiques.

Environ la moitié du séminaire a été ainsi consacrée à la lecture du chapitre 28 « Wen Kong » 問孔 (Confucius en question) du *Lunheng* 論衡 (Propos dans la balance) de Wang Chong 王充 (27 – env. 100 apr. J.-C.), auteur du début des Han postérieurs, avec une réputation de franc-tireur et de critique sans concession des idées communes de son temps. Comme son titre l'indique, le chapitre 28 prend à partie des propos attribués à Confucius (VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles) dans ses *Entretiens*, ce qui permet de voir comment un lettré du 1<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne, qui se voulait indépendant de la scolastique officielle, lisait ce texte qui n'avait pas encore acquis le statut canonique qu'on lui connaît depuis un millénaire. Lors de la dernière séance du séminaire, M. Marc Kalinowski, directeur d'études à l'EPHE, a aimablement accepté d'apporter sa participation en traitant de la physiognomonie à partir d'un épisode mettant en scène Confucius qui figure dans diverses sources d'époque Han : le chapitre 47 du *Shiji*, le *Kongzi jiaoyu* et le chapitre 11 « Gu xiang » du *Lunheng* de Wang Chong.

L'autre moitié du séminaire a mis en lumière quelques aspects du renouveau confucéen contemporain. M. Joël Thoraval, maître de conférences à l'EHESS, a commencé par rappeler dans quelles circonstances historiques et politiques un tel phénomène a pu voir le jour et quelle signification il peut bien revêtir dans une Chine « post-confucéenne ». Puis, avec la collaboration de M. Ji Zhe, docteur en sociologie de l'EHESS, actuellement chercheur post-doctorant au CNRS, il s'est intéressé plus spécifiquement à la réflexion menée à l'heure actuelle par certains intellectuels chinois sur l'antique concept du *tianxia* 天下 (littéralement « tout sous le Ciel », ou l'univers dans son entier). Cette notion apparue sous la dynastie archaïque des Shang (deuxième millénaire avant notre ère), dont Anne Cheng a rappelé les sources textuelles antiques et le rôle fondateur pour la vision impériale, pouvait dénoter, selon le cas, l'espace où s'exerçait l'autorité d'une royauté universelle ou l'ensemble de l'univers alors connu. Elle se voit à présent réutilisée par des philosophes comme Zhao Tingyang pour penser le nouvel ordre mondialisé.

Dans un second volet consacré aux thématiques contemporaines, M. Guillaume Dutournier, chercheur-doctorant à l'INALCO, a animé plusieurs séances sur le phénomène de « renouveau de la lecture des classiques » en Chine et à Taiwan où, depuis les années 2000, une minorité de parents soustraitait illégalement leurs enfants à l'obligation scolaire afin de renouer, par-delà les ruptures modernistes du xx<sup>e</sup> siècle, avec une pédagogie familiale axée sur les classiques confucéens. Entre rejet des règles du « système » et réinvention des normes du « confucianisme », ce réseau d'éducation informelle mobilise un discours traditionaliste qui, au-delà de

son rôle dans des stratégies scolaires et de son éventuelle instrumentation politique, manifeste l'emprise d'un imaginaire éducatif spécifique. Ces travaux de recherches sur le terrain donneront lieu à des publications dans des périodiques à paraître prochainement.

## ACTIVITÉS DU PROFESSEUR

### Publications

– *História do pensamento chinês*, Petrópolis, Editora Vozes, 2008 : traduction en portugais du Brésil (par Gentil Avelino Tilton) de *Histoire de la pensée chinoise*, Éditions du Seuil, 1997, 650 p. (ouvrage récompensé par le Prix Stanislas Julien de l'Académie des inscriptions et belles-lettres et par le Prix Dagnan-Bouveret de l'Académie des sciences morales et politiques ; réédition révisée et mise à jour dans la collection « Points-Essais », Seuil, 2002).

– « L'«universalité» vue de la Chine », *Hommes et libertés* (Ligue des Droits de l'Homme) n° 142 (2008), pp. 58-60.

– « Portrait » dans *Nonfiction. Le magazine des livres et des idées*, n° 1 (hiver 2008-2009), pp. 38-40.

– « La pensée chinoise par-delà les fantasmes » (entretien), *Sciences humaines* n° 204 (mai 2009), pp. 30-33.

– « Virtud y política : el concepto de soberanía en la China antigua », in Alicia Relinque Eleta (éd.), *La construcción del poder en la China antigua*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2009, pp. 37-53.

– *La Chine pense-t-elle ?* (leçon inaugurale au Collège de France), Fayard, 2009.

### Colloques

– Participation au Colloque international « Political Philosophy in East and West », université Huafan, Taiwan : « The Way of Confucius and Sprouts of Democracy ».

– Participation au Colloque international sur la culture confucéenne, université Sungkyunkwan, Séoul : « Globalized Confucianism : the French view in historical perspective ».

– Participation au séminaire du Comité Budé du Collège de France « Chine : le passé dans le présent » : « Le confucianisme et ses usages modernes ».

– Participation à la journée d'études « La Chine : horizons géopolitiques, économiques et sociaux », université Total, Rueil-Malmaison.

– Participation et présidence de session au colloque international « New directions in Chinese philosophy » (à l'occasion du centenaire de Tang Chün-i et du soixantième anniversaire du New Asia College et du département de philosophie de l'université chinoise de Hong Kong), Chinese University of Hong Kong.

– Participation comme membre du conseil scientifique au colloque d'ouverture de l'Internationales Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung : « Schicksal, Freiheit und Prognose : Bewältigungsstrategien in Ostasien und Europa », Friedrich Alexander Universität, Erlangen-Nürnberg.

### Conférences et missions

– Décembre 2008 : leçon inaugurale de la chaire d'Histoire intellectuelle au Collège de France.

– Février 2009 : conférence « Confucius' march to modernity », séminaire Total, Bougival.

– Mai 2009 : mission à Hong Kong et Canton, avec une participation au colloque international « New directions in Chinese philosophy » (voir plus haut), une conférence publique sur « L'état actuel du confucianisme en Chine » au Lycée français international Victor Segalen de Hong Kong et un exposé-débat au département de philosophie de l'université Sun Yat-sen de Canton (Zhongshan daxue, Guangzhou).

### Suivi de travaux de Doctorat

Thèses soutenues en 2008-2009 :

– Thomas TABERY (en co-direction avec le Professeur Ralf MORITZ, Université de Leipzig) : « Selbst- und Weltkultivierung in der Philosophie des Yan Yuan (1635-1704) ».

– Marie BIZAIS (allocataire de recherche à l'INALCO) : « Comprendre la forme littéraire selon Liu Xie (ca. 465-521) dans le *Wenxin diaolong* ».

Neuf autres thèses, placées sous la direction du Professeur, sont en préparation ou en voie d'achèvement.

### Distinctions

Nommée au grade de Chevalier de la Légion d'honneur. La cérémonie de remise de décoration a eu lieu au Collège de France le 18 décembre 2008.

## ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

### Professeur invité

Madame Michael NYLAN, professeur à l'Université de Californie à Berkeley, a donné le 23 juin 2009 une conférence intitulée « The birth of classicism in China » (La naissance des études classiques en Chine).

### Activités de la collaboratrice

Madame Isabelle SANCHO, docteur de l'INALCO et spécialiste de la Corée, a été affectée, dès son retour d'une année de post-doctorat à l'université Harvard, à la chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine en qualité d'ATER le 1<sup>er</sup> septembre 2008.

Elle a tout d'abord activement participé à la mise en place de la nouvelle chaire, en contribuant à l'organisation de la leçon inaugurale du Professeur ainsi qu'à celle de la remise des insignes de la Légion d'honneur au Professeur, respectivement les 11 et 18 décembre 2008. Elle a également pris part à l'organisation des séminaires et activités de la chaire de janvier à juin 2009. Enfin, elle a assuré une permanence

quotidienne à la chaire, sur le site de Cardinal Lemoine. C'est dans le cadre de cette permanence qu'elle a favorisé la tenue d'un groupe de travail informel réunissant chaque semaine plusieurs doctorants et docteurs dirigés par le Professeur dans les locaux du Collège de France. Ce groupe a porté sur la lecture et la traduction de textes confucéens chinois, et a constitué le lieu privilégié d'un suivi des travaux ainsi que d'échanges entre spécialistes de la Chine et de la Corée.

Au plan des activités scientifiques, I. SANCHO a participé à la préparation d'un colloque international, conjointement organisé par l'INALCO, l'EHESS, le Collège de France et la Tasan Foundation. Ce colloque, tenu à Paris les 1<sup>er</sup> et 2 octobre 2009, s'est intéressé au lettré confucéen coréen Tasan, Chông Yagyong (1762-1836), mais plus largement à l'histoire socio-culturelle du XVIII<sup>e</sup> siècle en Asie orientale. Il a réuni des spécialistes français et étrangers de la Corée, de la Chine, du Japon et du Vietnam, et son objectif est de poser les premiers jalons de multiples collaborations en relation avec la chaire.

Enfin, I. SANCHO s'est rendue en mission en juin 2009 à Leiden, aux Pays-Bas, pour participer au congrès de l'Association européenne d'études coréennes et à l'élaboration d'un panel intitulé « What were the Classics used for ? Exploring the roles and uses of the Confucian canon in pre-modern Korea ».

Elle a également poursuivi cette année ses travaux de recherche personnels sur le confucianisme. Elle a notamment travaillé à la traduction et l'étude d'un traité éducatif rédigé par un confucéen coréen du XVI<sup>e</sup> siècle, Yulgok Yi I (1536-1584), intitulé *Kyökmong yogyöl* (*Principes éducatifs à destination des jeunes gens*). L'étude de cet ouvrage, rappelant à maints égards les traités de « civilisation des mœurs » de la même époque en Europe, s'insère dans le programme de recherche du Professeur qui s'est tout particulièrement intéressé cette année à l'éducation confucéenne dans ses séminaires.

Par ailleurs, I. SANCHO a entrepris un nouveau travail de recherche portant sur les élites confucéennes coréennes du XVI<sup>e</sup> siècle, dans le cadre de son recrutement récent à un poste de CR2 à la section 33 du CNRS, UMR 8173 Chine-Corée-Japon. Ce projet en histoire socio-culturelle s'intitule « Identité et idéologie des élites confucéennes du XVI<sup>e</sup> siècle en Corée : discours, représentations et pratiques socio-culturelles ». Les recherches qu'I. SANCHO va poursuivre au CNRS seront en partie consacrées à la poursuite d'une active collaboration avec le Collège de France, tant avec la chaire d'histoire intellectuelle de la Chine qu'avec l'Institut des études coréennes.